

SÅDAN NOGEN SOM OS

Af Lars-Henrik Schmidt

Exister, pour nous, c'est sentir
Rousseau

Artiklen forsøger sig med en spekulativ interpretation, der konstruerer en sanselighedsproblematik ved distanceret at gentage elementer fra en forgangen 'humoralpatologisk lære'. I et såkaldt 'socialanalytisk perspektiv' diagnosticeres den fænomenalisme, der præger samtidens modsætning, sanselighed og fornuft som et kognitivt overgreb. Selve forsøget på at overskride dualismernes genealogi sker på kognitive præmisser, der tilsætter det elementært sanselige. Tesen er, at en udvidelse af sanselighedens ordening og registrering kan befordre en subversion og invitere til en anderledes analytisk sensitiv opfattelse af vores 'adaptive apperception'. Som demonstration diagnosticeres to af tidens populære tendenser, nemlig henholdsvis mindfulness analyseret som 'nærvær uden hervær' og SoMe analyseret som 'hervær uden nærvær'.

Striden mellem sansernes vidnesbyrd og forstandens formåen er en forlængelse af et fænomen, Karl Marx kaldte for menneskets "oprindelige adskillelse" fra dets uorganiske natur,¹ og som efter hans opfattelse kulminerede i kapitalismens adskillelse mellem lønarbejde og kapital. Kapitalen bliver 'overgribende subjekt', et væsen, der hæver sig over det væsentlige og tilsyneladende tilkendes et helt eget liv på trods af dets

1 Karl Marx: *Grundrisse*. Berlin 1953, p. 389. Produktionens oprindelige betingelser kan ikke selv være produceret, men er resultat af en adskillelse ("Trenning") mellem mennesket og dets forlængede krop, der er de naturlige forudsætninger. Enheden bliver brudt i en oprindelig ekspropriation, der adskiller det arbejdende menneske fra arbejdsmidlerne, og adskillelsen reproduceres gentagen, indtil der sker en ændring af produktionsmåden (jf. *Lohn, Preiss und Profit* i Marx-Engels Werke, 16, p. 121. Berlin 1973).

oprindelse i det levende liv, i arbejdet som livsudgivelse. Resultatet i form af det døde arbejde ligefrem vender sig mod det levende arbejde.

Nu tænker de færreste vel på den kapitalistiske produktionsmåde – hvor produktionsforholdene snævrer produktivkræfterne til – når der bevidnes en distinktion mellem sjæl og legeme ud fra afstanden til det guddommelige, mellem en tænkende og en udstrakt substans, mellem transcendentaltitet og sanselighed som nødvendighedsformer. Udtrykt lidt moderne lever vi ufortrødent med *et kognitiv overgreb* på sanseligheden.

At modstillingen måske kunne være et fejlfix, forekommer næsten utænkelig.

I: Sanselighedens orden

Det handler simpelthen om *dualismens genealogi* – slægten og slægtskabet mellem dualismen. Genealogien fremstiller ikke dualismen i deres reelle idéhistoriske kontekst men opsporer et valgslægtskab, hvori de støtter hinanden i distanceret gentagelse.

Alle har tilsyneladende glemt, at modstillingen må være kommet til og siden traderet i evindelig gentagelse for til sidst at ende som en pragmatisk *sejlfølgelighed*, en såkaldt naturalisering. Det synes da helt naturligt, at verden falder i forestilling og vilje; det tages for givet. Men just her er det, der må plantes et spørgsmålstegn. Det giver mening for alle sådan nogen som os. Men hør lige! Alle er ikke det samme som enhver eller det selvsamme som samtlige. Selvom det ligner, er det ikke identisk. Det tages for givet, men som givet er de givne forudsætninger ikke sammensat "aus freie Stücken", som Marx bekendtgjorde det,² og det tåler af samme årsag ingen 'last analysis'. Når man besværgende siger, at 'det mener alle – og enhver', så er det en indrømmelse af, at der i virkeligheden er tale om en forskel, som viser sig i artikulationen og ikke kan fornægtes. Men alle er ikke kun forskellige fra enhver; alle er som sådan i fænomenets utilgængelige endnu ikke artikulerethed også forskellig fra samtlige, når der tælles efter.

At sige, at noget gælder for enhver, er på den ene side for meget, men

2 Marx: "Den 18te Brumaire des Louis Napoleon" i MEW, 8: p. 113.

at sige, at det kun gælder for en definitiv samling, er dog forlidt. Enhver er altid allerede almengjort, samtlige er endnu ikke generaliseret. Almenhed og fælleshed er filosofiske kategorier. Almenhed er en epistemologisk kategori, der forsøges ontologiseret i videnskab, hvor fælleshed er en ontologisk kategori, der forøges epistemologiseret i ideologi. Filosofien intervenserer med sine kategorier ved at skille videnskabens forsøg på at ontologisere sine begreber og ideologiens forsøg på at epistemologisere sine betegnelser. Til forskel fra videnskab og ideologi er gemenhed den filosofiske kategori, der således distingverer mellem almenhed og fælleshed ved at forsvinde i sin artikulationseffekt – og dog afficerer effekten såvel videnskab som ideologi. Den er således ikke nonsens.

Giver det mening? Ja, for 'sådan nogen som os' giver det mening. 'It makes sense!'. Det gør spekulationen tilforladelig som genre.

Mennesker i 'la condition sociale' har det med at *fordoble* sig og evner åbenbart at se sig selv udefra. Det er givetvis som et socialt vilkår. I det mindste er det karakteristisk for moderne mennesker, som har let ved at genkende fænomenet i anderledes kulturformer; og er det ikke umiddelbart til at genkende, så antropomorficerer vi let og elegant. Tiden, hvor mennesker udmærkede sig derved, er hedengangen. Når man således ser på sig selv udefra, forekommer subjektet spaltet. Med selvforholdet bliver subjektet Selv til et objekt, og forholdet transformerer selvforholdet til en fornemmelse for fremmedhed i selviagttagelse, hvilket almindeligvis benævnes selvbevidsthed. Væren bliver bevidst ved at blive begrænset som genstand (*Bewusstheit*) blandt andre genstande, som dermed tilkendes tilvær (*Zu-sein*), som altså tiltros en lignende (men ikke identisk) væren til. Jegselvets *Zusein* er dermed *Dasein* (*Bewusstsein*) i kraft af, at den også forholder sig til *Nähr-sein* forhold til *Zusein*. Forholdet er fordoblet til medvær (*Mitsein*). Følsomhed (existens) er sammensat af hervær (genstandsforhold), nærvær (selvforhold) og samvær (forholdsforhold) forskel. Existens er for os altså en sans for følsomhed.

Men det er lige som om, at skyggen i bedste H.C. Andersen'ske forstand³ har det med at overtage livet fra hovedpersonen: Den stiller sig som

3 H.C. Andersen (2003): "Skyggen" i *H.C. Andersens samlede værker*, B. 1, p. 414. København, Gyldendal.

overlevende liv op mod det virkeligt levende liv, der tilmed ender som ansat.

Det fordoms levende liv og stiller sig i form af skyggens en gang så afhængige livsform op mod leverandørens nu forkrøblede liv. Skyggelivet tager over og står i modsætning til sit ophav og lever på dets bekostning. Det sjælelige foragter nærmest sin rod i det legemlige, og kroppen reduceres til et – foreløbigt nødvendigt – vedhæng til bevidsthedsprocesser eller på raffineret vis idealiseres som et blot udtryk for intellektuel kapacitet.

Nu kan man jo med nogen ret påstå, at idealismes transcendentalfilosofi bliver overtaget af fænomenologiens fundamentalontologi, og at dualismen forsvinder. Men problemet er ikke dualismen som sådan. Problemet består i, at den perpetuelt genopstår. Dvs. at den hele tiden genopstår og reproduceres i opgøret – altså i og med, at den *artikuleres* i fremstillingen, når forskellen bliver en modsætning, hvor erkendelsesmåden reproducerer erkendelsesbetingelserne og stiller erkendelsen op som instans over for et modstridigt genstandsfelt.

Men Kant måtte skrive både en erkendelseskritik og en pragmatisk antropologi; Heidegger måtte skrive både en fundamentalontologi og en værenshistorie. Men så var det også slut. Vi er ikke kastet ind i verden – vi er smidt ud af verden som drivtømmer. Sådan nogen som os er følsomme, og følsomhedens blotte eksistens stemmer; den kan ikke være forkert. Den er ikke en følsomhed om noget, før den artikuleres som bevidsthed forstået som reproduktion af noget, og selv da er den ikke rigtig eller forkert men hensigtsmæssig for reproduktion eller ej – altså en levelig forestilling eller en hendøende sådan. At den er levelig betyder, at den ikke møder modstand i en form, den ikke kan interferere med. Den strømmer, indtil den appercepteres eller hendør i en overgribende transformation. Den stemmer, så længe den varer; men dens varighed er ikke beständig.

De såkaldte tvangsforestillinger og deres vankundighed er ikke i sig selv forkerte, men i transformationen kan de korrigeres, tilpasses eller ophøre. De såkaldte tingsforestillinger og ordforestillinger i psykoanalytisk forstand er modstand, som reproducerer modstandsbetingelser. Denne

vanlige adaption fortaber sig i reproduktion som repræsentation – som gentagelse, der bemærkes, når den ikke allerede er præsent i repertoire. Når gentagelsen bemærkes, gør den en forskel, der gør en forskel. Der føles noget. Vores følsomme eksistens kan beskrives som et sanseapparat herkommet via *adaptiv apperception*, som lader følsomheden mærke, og det i et sådant omfang, at den samlede filosofihistorie ikke har vist *sans* for, at der er forskel på at føle og at mærke, på følelse og berøring. De konkrete følinger er singulære, men ligner dog hinanden tilstrækkelig til at blive genkendt fra oplevelse til oplevelse; men sanseapparatet lader os mærke det samme og overtyder os med, at det må være det selvsamme, flere kroppe forholder sig til – således også det kropsfelt, der udnævnes til 'proprio' og kan spekulere i sin fortid som følelse.

Overgrebet opstår, når den sanselige selvforømmelse karakteriseres som en selvbevidsthed, der kan vende sig mod sanseligheden og dermed skabe tvivl om sansningen vidnesbyrd og herigennem kan gå i rette med følelsens uskyld, overtage ansvaret og gå i rette med sanseligheden, som var den en højere perciperende og dermed en *kognitiv* instans. Selvbevidstheden bliver gjort bevidsthedens ikke-u-bevidste kilde til forskel fra et bevidsthedsraffinement. I denne bevægelse bliver sanseligheden som sensitivitet og sensibilitet fortrængt til ubevidst fornemmelse – uden egentlig sans for ikke-bevidst følelse, som *ikke* er på vej til at blive bevidst. Selv det freudianske ubevidste er som fortrængningernes holdplads en kognitiv efterrationalisering. Men det er først i denne efterlods rationalisering – i artikulationens mærkning som sådan – at spørgsmålet om rigtighed i repræsentationen opstår. Følelsen som praktisk ikke-bevidst kendes kun i sin transformation, men kendes da også som *spillet mellem gentagelse og distance*. Det er. Sansernes vidnesbyrd er noget andet end selvbevidsthedens præsentation i form af vurdering, som præcis kan tage fejl. Og dømmes ude som vrangforestilling og vankundighed. Det er først det kognitive overgreb, der muliggør forestillingen om falsk bevidsthed. Den blotte affektivitet er effektiv og effektiviteten er affektiv, og denne *kiasme* rummer et perspektiv på sanseligheden. Det er imidlertid her, fremstillingen ser sig nødsaget til at gå en omvej over sanselighedens formation i et såkaldte socialanalytisk perspektiv, der

opererer med registreringsforhold og ordningsmåder.⁴

Det spekulative eksperiment skal nu bestå i at konfigurere en sanse-
lighedens formation ved at konfigurere sansernes spekulative ordning i
kiasmen mellem den sansende registrering og registrerende sansning med
en anden spekulations ordning, som er udkommet af en interpretation af
stoflighedens ordning, således som den kan læses i antikke filosofiske
tekster, og som disse læses i humoralpatologiens udmøntning. Humoral-
læren, nærmere bestemt i Empedokles' elementlære, der hviler på kos-
mologiske principper og på Galens krisis-lære, der hviler på medicinsk
erfaring.⁵

De berømmes ikke, fordi de er på vej mod det empiriske, men netop
fordi de er spekulative. Man kan henvise til Empedokles' samme antikke
tanke (godt hjulpet af Aristoteles),⁶ for den er ikke modsat af stoffysikkens
tilstandsformer. Man kan henvise til Galens væskebalancer og kriser, fordi
de stadig (godt hjulpet af oplysningsfilosofi og Kant)⁷ stadig er i omløb i
diverse regimer i hverdagspsykologi og alternative medicinske regimer.
Vi lever til stadighed med tilstande og stemninger, og hvis vi giver spe-
kulationen en chance for at konfigurere og kortlægge oplevelserne, kan vi

4 Se hertil Lars-Henrik Schmidt: *Smagens analytik*. Århus 1981, Modtryk. 'Det social-
analytiske perspektiv' (SAP) er benævnelsen for et teoriudviklingsprogram, der
mestendels under Lars-Henrik Schmidts ledelse har hørt hjemme ved Aarhus Uni-
versitet. Se: *Det sociales ABC – Principper i socialanalytisk samtidsdiagnostik*: København
2019, U Press.

5 Det uundgåelige spørgsmål er selvfølgelig, hvorfor man skal beflitte sig med den
slags ruinøse tekststykker, når nu videnskaben har bragt vores forståelse så mange
nye indsigter på området. Svaret er ligetil. De er ikke forsvundet fra Aristoteles til
Kant, netop fordi de tilhører vores adaptive apperception, fra vores historisk-antropo-
logiske setup under hverdagslighedens erfaringshorisont. Deres oplevelsesvisdom
er trægere i sin transformation end vores skoleklogskab. I visdommens gentagende
distance og distancerende gentagelse bliver visdommen erstattet og tilsat, men den
eksistentielle følsomhed er lejret i genealogien – dvs. i såvel etymologien som fami-
lieligheden.

6 Se Empedokles i Diels/Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, DK 17; Aristotele:
Metaphysics Book A.

7 Se Galen: *Temperementerne*: Corpus Hippocraticum. Kant: *Anthropologie in
pragmatischer Hinsicht*, i *Werke*, XII, p. 225ff.

foreslå følgende kort, der giver mening uden at være argumentativt sikret. Det er en formativ logicitet.

Problematikken er udtrykt på kortform: Når selvforholdets sanser præsenteres som selvbevidsthedsformer, er det et overgreb i den forstand, at dét, som er blevet til efterlods, repræsenterer sig som noget, der var til stede forlods; men i virkeligheden er det først apres coup (nachträglich), at sansningerne i registre ordnes – og dermed fornemmes. Følelsen mærkes og opfattes, smagen anskues og bedømmes, lugten mindes og forestilles. Kønnen erogeniseres affektivt og effektivt.

Figur: Sanselighedens formation.

Register►	Tilstand	Genstandsforhold	Forhold til forhold	Selvforhold	Stemning
Orden▼					
Jord	Fast	Føle	Mærke	Proprioception	Melankolsk
Vand	Flydende	Smag	Syn	Dømmekraft	Flegmatisk
Luft	Luftig	Lugte	Høre	Harmoni	Sangvinsk
Ild	Energisk	Erogenitet	Balance	Forestillingskraft	Kolerisk
Elementær form	Tilvær	Hervær	Samvær	Nærvær	Temperaments form

I det socialanalytiske perspektiv (SAP) figureres ’Sanselighedens ordning’ i form af et kort, en *præsentation* af sanserne forstået som erfaringsevners instanser. Et kort er en analytisk orienteringsnøgle – ikke en model, hvis vi reserverer denne betegnelse til en realistisk eller logisk repræsentation. Det er derimod et formålstjenligt generaliseret *apparat*, som figurerer meningsfuld handlen. Kortet er et eksempel uden at være eksemplarisk. Det er mere end et værktøj og mindre end et instrument: Apparatet er en konstitutionel ordning, en guide til at spore erfaringsdannelsens kompleksitet. I SAP er kortet en præsentation, som bestemmes – eller rettere

fastlægges – i figurationen mellem case, mønster, skema og model; men konfigurationen kan indgå i formationer.

Pointen med at kortlægge sanseligheden i anførte kiasme mellem *organisierende orden* og *ordnende registrering* skulle være at promovere *en formativ logicitet*, som dels foreslår, at sanserne i samme orden *forudsætter* hinanden, og dels at sanserne i samme register *kompenserer* for hinanden.

Tesen om forudsætning og compensation opstår i kortlægningen ved at tage udgangspunkt i de åbenlyse mangler ved den umiddelbare oplevelse; de afsløres som ”huller” i kraft af opstillingen. Opdelingen i nærsanser og fjernsanser er obsolet for den ideologiske erfaring, og antallet af sanser er obsolet for den videnskabelig indsigt. Opdelingen forudsætter et tredje register (selvforholdet) for at redegøre for proprioception og efterlodsvirkning (*Nachträglichkeit*) som sådan, og den videnskabelige indsigt vil vide, at der findes mere end de klassiske fem sanser, kendt som sjæles porte fra Aristoteles til Kant. Dagligsproget slår ikke til, da det ikke kan differentiere taktilitet (at røre) mellem at føle og at mærke, ikke kan differentiere aroma mellem at smage og at lugte og heller ikke kan udpege erogenitet (sexsans) og balance. Den sjette sans (*sensus communis*) bliver til den tiende sans, men videnskaben vil vide af en række andre sanser, som ikke umiddelbart tilhører ’sådan nogen som os’. Det afgørende ved kortets splejsning af gammel erfaring og nyere indsigt er da en indførelse af de elementære former til stoffets tilstandsformer, tilføjelsen af temperamenternes i form af stemningskategorier. Hermed åbnes der for følsomhedens elementære *socialer* (stemte existensformer) som en egen orden.

Udgangspunktet i fastlæggelsen af sanselighedens ordning er for det første (I) den elementære erfaring af omgang med stoflighed, og for det andet (II) erfaringen af, at det ikke kan lade sig gøre at stå i forhold til andet uden at forholde sig til sit forhold, hvilket involverer en figuration mellem flere instanser.

Fra elementlæren gentages i den moderne stoffysiks tilstandsformer (partikler/bølger) – afhængig af temperatur og tryk, tæthed og tyngde. Det forekommer uproblematisk at hævde, at gemenhedens riddere erfarer stofligheden ordnet i stadier af smeltning og størkning (*Werden* og *Sein*)

med sikkerhed i bestemte stadier og æklende ved ubestemte positioner (det klæbrigt slimede, det tågede, det glimtende).

Organisering og registrering i 'det faste, det flydende, det luftige og det strålende' forekommer genkendelig. Elementerne, kræfterne og stemningerne er del af vores spektrale setup, vores sociale imagination, og det er som allerede markeret forsikrende, at denne tænkning både forekommer i flere højt forskellige kulturer, og at forståelsesformen stadig er levende tradition i mange andre kulturer end vesterlandet. Uden sammenligning i øvrigt – og parentetisk – må der mindes om, at det periodiske system kunne forudsige forekomsten af ukendte grundstoffer. En spekulativ tese om en sanseordnings formative logicitet kan vise sig som en *vild* hypo-tese, uden hold i virkeligheden, men den er ikke nødvendigvis *meningsløs* af den grund.

Registreringen (til forskel fra organiseringen) i forhold til det andet, de andre og mit andet kan placeres som den enkle håndtering af genstande (begreber om ting), omgangen med forhold (fatninger af sager); og ens selvforhold i forhold til andet (refleksion i ideer) er til stede i erkendelseslæren i netop denne form – ”efter Rousseau”, som utilsigtet gjorde *éducation* til den moderne verdens førstefilosofi.

Ordningen som præsentation af den organiserende registrering og den registrerende organisering giver mening til sanseinstanser hinsides disses ontologi og epistemologi. Den *kiastiske* orden er eksemplet på viljen til orden, der som social metafysik overtager den elementære metafysik, og den elementære og praktiske sansnings værktøj splejser med den sociale og teoretiske sansnings instrument til sanselighedens apparat.

Mellem organiseringerne forekommer sublimation; mellem registreringerne forekommer sublimering. Overgangsformerne mellem de bestemte ordner er overskridelser i form af det klæbrige, det tågede og det glimtende. De markerer de grænsezoner ved omgangen med stoffet, der er vanskelige at bestemme og er traditionelle æstetiske temata. Æstetik er anvendt fysiologi – sagde Nietzsche⁸ – og det gælder præcis om disse

8 Se *Nietzsche contra Wagner*, I *Werke* II, p. 411.

mellemkonsistensformer, at de er vanskelige at identificere for sanseapparatet.

Sanserne i første register kan ses som kemiske sanser (reaktionssanser, affektion). Sanserne i andet register som forholdssanser (interferenssanser). Sanserne i tredje register er refleksionssanser (spekulationssanser). I stoflig betragtning er det relateret til partikler, bølger og futoner, dvs. til tilstandsformer som er velkendte energiformer. Ikke overraskende har også disse fundet udtryk i mytologiske figurer, inden de blev opfattet i videnskaben.

Vi må lade det stå åbent her, hvorvidt der gør sig en yderligere registrering gældende (et fjerde register). Som antydet ovenfor ville en humoralpatologisk ordning ikke tøve med at tilføje stemningerne (det melankolske, flegmatiske, det sangvinske, det koleriske temperament); skulle de udtrykkes som "sanser", ville de i SAP's præsentation da være situationssanser, der tilmed konfigurerer med tristessens socialer (magtesløshed, håbløshed, hjælpeløshed, hjemløshed). Med deres fortænkte karakter ville disse "sanser" rettere være situationsfornemmelser og om muligt være endog mere spekulative end det strålendes organiserende; men de elementære aggregations- og segressionskræfter ville trods alt være intakte. Imidlertid strider den forlokkende balancefilosofi, den gyldne regel, ækvivalenstænkningen, mod andre af SAP's principper. Foreløbigt forekommer det mere praktisk betryggende at opspore kategorierne for *socialer*, dvs. historisk som dispositioner. Vejen tilbage til en naturfilosofi skal ingenlunde afspærres, men i samtiden kan man fatte stemninger som disse personligt upersonligheder af sensitivitet, men står lettere uforstående over for hverdagssprogets temperamenter, fordi psykologien har fulgt fremmedgørelsen ind i sine definitioner. Psykologiens riddere slås på definitioner med samme overbevisning som Don Quixote med vindmøller. Temperamentet er imidlertid ikke en psykologisk definition eller en biologisk habitus men en figuration. Situationen (ind)tager en, når man har sans for stemning.

Vores sanselighedsapparat opfatter en begrænset del af realiteten; dens omfangslogik gælder en slags *normalområde*, men ikke hermed være sagt, at det er umuligt at udvide sanselsen til et bredere spektrum – dels ved at

raffinere enkelte sanser og flere sansers samspil, dels ved at man udvider synligheden med *ny se-teknologi*, således at man f.eks. kan regne med flere dimensioner end vores ”fysiologiske” apparat er i stand til, og dels kan dokumentere effekten i andre sanselighedsformer, således at de bringes ind i ’det synliggjortes spektrum’, som dominerer samtidens ordning (lydbølger eksempelvis, gravitationsbølger måske). Stoffet har forskellig bølgelængde, forskellig frekvens – som der kan *regnes* med – og kalkulerbare omstændigheder. Hastigheden er dog endnu lysets. Men der er forskel på, om futonerne taber deres energi i mødet med det andet, forskel på gennemtrængelighed i den masse af modstand, de træffer: De taber deres energi i en overføring til hastighed, de absorberes, eller de reflekteres – alt efter massefylden.

Disse regninger ligger uden for sanseligheden, men har effekter i det sanselige spektrum. For sådan nogen som os gælder, at forestillingsevnen foreløbigt er begrænset til masse og energi. Vi skal her begrænse os for ikke at fortabe ræsonnementet i andre fagfelters metaforer og ekspertise, blot konstatere, at de ikke er væsensforskellige, og at vore perceptioner er receptioner, og disse benytter konceptioner.

Det socialanalytiske perspektivs overgribende spekulative forsøg på at levere et anderledes bud på sanseordning (efter tilstandsformer) og sanseregistrering (efter forholdsformer) leder til en genindførelse af temperament, stemning, tilvær, hervær, samvær og nærvær i sanselighedsproblematikken, hvilket indebærer, at sanserne udstyres med en *overhistorisk sanselighed*, et sanseapparat, som ikke umiddelbart kan lokaliseres som ”sanser” i den organisk fysiologiske form som forhold: genstandsforhold, forholdsforhold og selvforhold. Den overhistoriske og udvidede sanselighed er tilføjet og tilpasset de elementære tilstandsformer (socialer) og stemningslejer (temperament); men er et kognitivt overgreb.

Tesen er, at sanseligheden er såvel affektiv som effektiv; den er ikke enten affektiv (en affektion viser sig i effektivitet) eller effektiv (en effekt viser sig i en affektion). Læsningen afgøres af perspektivet på den uudgrundelige *pirrelighed*, der kendes i artikulationen af vores sensibilitet (sensitivity and sencitivity: It makes sence).

Det skal nok en gang understreges, at sanselighedskortet er et kort og ikke en sansefysiologisk model eller en hverdagseksimplifisering. Det er konstrueret i et teoretisk perspektiv, som bringer idéhistoriens praktiske humoralpatologiske erfaringer (redskaber) og samtidens videnskab (instrumenter) på talefod inden for og ved hjælp af dagligsprogets metaforiske horisont, hvorved der opnås en *spekulativ sanselighedsanalytik*. Om analytikken er korrekt og anvendelig (mulig og passende, relevant og hensigtsmæssig) som orienteringsnøgle, må *vis* sig i konkrete analyser.

Forudsætningen for at analysere er en samtidsdiagnostisk problematik.

II: Såvel nærvær uden hervær som hervær uden nærvær

Den socialanalytiske samtidsdiagnostik udpeger tendenser. Blandt andet kan samtidsdiagnostikken pege på to fremherskende men modsatrettede *tendenser* vedrørende sanselighedens status.

Diagnostikken tilsiger, at den tiltagende hastighedsændring af processer i samfundslivet medfører et øget pres på de menneskelige ressourcer og fordrer en grænseløs omstillingsparathed samt en udpræget frygt for en katastrofal fremtid, som vil vide at straffe os for vores ansvarsløse livsførelse. Det førte moment kan aflæses i den bekymring for fænomenet stress, der er blevet et symptom for klassiske angstdiagnoser og utilstrækkelighedsfølelser. Det andet moment kan aflæses i knæfaldet for risikoreduktion og sikring, og idealiseringen af det at kunne være alene sammen, uden at man nødvendigvis føler sig ensom af den grund. Det er et resultat af læderet selvfremføring og selvrefleksion.

Den herskende selvfremføring(stvang) er det sociologiske modsvar til den historiske individualisering(stvang). Samtidens opgør er en frivillig underkastelse under vilkåret, man selv påtager sig ansvar for at håndtere. Man har blandt andet subsumeret modreaktionen i fænomenet mindfulness, der har bredt sig som selvbehandlingskur i sundhedsregimet til styrkelse af den enkeltes robusthed.

Den momentane tilbagetrukkethed finder paradoksalt nok et tilsvarende i SoMe-teknologiernes udbredelse, hvor der kan udøves en tryk selvrefleksion by proxy. Hvis selvfremføringen var den moderne individualiseringsform, så var selvrefleksion den moderne moderniseringsform, hvor bru-

gerne forekommer udadvendte i deres selvhenvendthed, men ikke mindst lever et andet liv eller de andres liv.

Formlen for samtidens herskende attitude kan gøres op i en dobbelt diagnostisk *tese*. Samtiden fordrer tendentielt såvel ”detachment” som ”connectedness”

A: Nærvær uden hervær

B: Hervær uden nærvær

Ad A:

Tese 1: Nærvær uden hervær kan eksemplificeres med fænomenet ’mindfulness’.

Alt med måde, som det siges. Imidlertid kan det konstateres, at fænomenet mindfulness har gået sin sejrsgang gennem det sundhedspædagogiske system, og der arbejdes seriøst og hårdt på, at den praktiske anerkendelse af teknikker og metoder skal slå igennem støttet af rigorøs evidens, så sløret af visdomslære kan løsnest og kroppen tilkendes sin egen visdom.⁹

I bunden af teknikkerne ligger imidlertid en forestilling om noget andet end visdom, nemlig ”detachment”: Målet er at afsværge ”attachment” og idealiserer dermed en google-buddhistisk forestilling om at opnå ”awareness” med enkle midler ved at slukke for ”attention”. Dermed er den netop ikke ”fænomenologisk” for så vidt hermed forstås den rettet, som traditionen fra Husserl tilskriver bevidsthedsfænomenerne.

Bestræbelsen kan karakteriseres som ”awareness” uden ”attention”.¹⁰ Det virker, som om pauserne eller otium bliver krævet, netop fordi de er borte, netop fordi der køres for hårdt på batterierne, er der brug for at lade

9 Se Jon Kabat Zinn: *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain and Illness*; New York 2013. Det særlige er, at de nye selvomsorgsregimer forsøger at gøre sig gældende ved at være evidensbaserede – altså gyldige i henhold sundhedsvidenskaben. Mindfulness legitimerer sig som en opmærksomhed; den hævder, at metoden (MBCT, Mindfulness-Based Cognitive Therapy) har evidens for, at den påvirker hjernen(!). Det er der sådan set ret meget, der gør.

10 Se Lars-Henrik Schmidt: *On Thinking. The Secret Passages of the Mind*. København, 2008.

op: Drømmen er ”sjælens reorganisering” af erfaringen: Et klassisk kognitivt overgreb i fåreklæder.

Alle er ved pumperne i det galopperende overbud af tilbud på kravet om at indfri personlighedsudviklingen for at opretholde værdien af arbejdskraften via en reproduktion, som foreløbigt er endt som et personligt anliggende. Forandring identificeres med læring. Strategien er da at opnå et nærvær og en åbenhed over for verden, men ved just at holde den på afstand. En verdens anmasselse er jeg’et selv, og derfor handler det om at koncentrere sig om at holde verden ude, og den er repræsenteret ved den forurening af jeget, som er selve jeg-konstruktionens tilbøjelighed til ”attachment”, til at varetage verden i et omfang, så man glemmer at tage vare på sig selv. Man fylder sig selv op ved at forlade sit jeg-sammensurium. Men jegselvet er netop porten til verden (”Moi, je pense ...” – som de siger på fransk) – ingen tvivl om det. Og dermed handler det om for en stund at lukke porten og fortabe sig i et flow, som alle kender, eller at øve sig i en disciplineret form for åbenhed i praktiseringen af mindfulness, som er den inkarnerede selvomsorg, der i troskyldig selvindsigt overgår Krishnamurti, i kropskontrol ikke står tilbage for utallet af yogaskoler med læremestre og i attitude i forhold til andre matcher Martin Seligmans positive psykologi ved at holde dem fra livet med moderne høfligheder. Vi har været vidne til en folkeliggørelse af meditationspraksisser, som engang var de få forundt. Samtiden overvældes af en sand kontrolleret influenza til beskyttelse mod en stresset og risikobetonet væren i verden, som bringer Baden-Powells slogan for spejderbevægelserne i hu: ”Vær beredt!”. Altså: En ny dag truer.

Den store *inspiration* findes ikke mindst i den éducative sektor, som den såkaldte ”google-buddhisme” i form af en ærlig, nyttig og effektiv vestlig tillem্পning af den anderledes alvorlige omgang afsværgelsen af jeget, der kendes fra andre kulturers meditative traditioner.¹¹ Paradoksalt nok opnås et *hervær uden nærvær*. Hver især

11 Man kunne måske undres over, at den vestlige kulturs egne meditationstraditioner nyder så relativt lav beivågenhed, men det skyldes forkærligheden for det eksotiske ved det esoteriske. Selvet bevarer sig selv ved aldrig at opnå oplystshed og forbliver turist i fortvivlelsen.

– hver for sig, og der er åbenbart en tilfredsstillelse ved at kunne hengive sig til 'det nye' i stedet for at åbne øjnene for vesterlandets dannelse.¹² Det er et nærvær, der savnes, men som erstattes af en længsel efter og finder rum for. Det gør, at man ikke erfarer manglen på autenticitet, og derfor heller ikke savner, for på den måde er man ligesom ét med alt: 'Nærmest lykkelige' i Zombiland. Man går på arbejde for at kunne holde pause – dér trives man.

Forsøget på at forenkle livet er en flugtvej med mange varianter. Men mestendels dyrker det lokale i det globale. En globalisering af værdierne finder sted. Uden det lokales specielle regime er man intet, men man ophører med at være intet, når ens lokalitet anerkendes globalt. Til det lokale nærvær svarer et globalt hervær. I og med at konteksten globaliseres, bliver min lokale identitet til noget – intet for småt til at blive lokalitet, intet for stort som globalitet! Identiteten bliver til i de andres øjne. Lad dem vide om os!

Ad B:

Tese 2: Hervær uden nærvær kan eksemplificeres med fænomenet SoMe.

De sociale medier er præcis interesseret i at være til stede i allehånde forbindelser, og væren er her de bander, man har kontakt til. Tidligere var man søskende, og de unge førte an, men det er selvfølgelig "Family". I grunden handler det om connectedness; i stil med at være "a wise guy" og have beskyttelsen i orden, og det var jo en anden tids betegnelser for at 'have forbindelser'. Nu står bureauer i kø for at samle data, så forbindelsen kan udvides til en vare for reklameblokke og personlige datablokke, som ikke er afhængige af den originære bruger. De salgbare profiler tegner dig bedre, end du selv ved af, og informationer kan gå viralt som i en ophævelse af den tid, som er værens garant. Man er forbundet – ofte ufrivilligt

12 Dannelse er netop en "individualitetsoverskridende individualitetsforsikring". En *utraditionel* dannelse må blive en selvdannelse. Imidlertid forplattes dette vilkår til, at man kan overlades, er overladt til sig selv som selvledende. Det overgår de troskyldige i management-filosofiens konsulentpatruljers virke, hvor klogskabsegler omdøbes til visdom.

– med sådan nogen som os; de er her også, her er plads, men vores herhed, vores hervær er ikke et existens nærvær.

Nu skulle man formode, at omtalte tendens til tilbagetrækning af jeget ville befordre en social ensomhed, men det er ingenlunde tilfældet, thi som tendens og livsstil¹³ er den samtidig med en anden opløsning af jeget, nemlig identitetens udlægning til en avatar i sociale mediers netværk. ”To be connected” var som sagt engang i bandetilhørets storhedstid ”to be a wise guy”, men vor tids klogskab er forlagt til forbindelser på forskellige platforme, og det vil sige, at man er uden kerne (”egentlighed”) men per avatar. Man fristes til at kalde dette for en ”google-hinduisme”, som har avataren som en anderledes type inkarnation end den vestlige repræsentation. Det er en proxyfigur for omnipræsens,¹⁴ og således lever man faktisk sit liv per vikar – hvilket Kierkegaard ville have forsvoret skulle være muligt. Man er fri af tid og sted, der er flere af en, og man hører hjemme i skærbilledets skær og oplever Grand Canyon i flere pixels, end man kunne have gjort ved at være til stede dér. Man er sammen i frivilligt og tilvalgt hervær og samvær med andre – uden at være i nærheden af dem. Virkeligheden er ganske skuffende, noget billigt skidt ligesom naturen og ikke besværet værd. Man er i sansningen afstandsløst ude ved tingene. Man forlystes i *hervær uden nærvær*.

”To be connectet” består nu i at finde det hervær, rummet for uskyldige sysler, man har en interesse i at dele med ligesindede – eller måske et rum for grumme perversioner i et mørkenet for de indviede. Om de eksisterer eller ej, er ikke så afgørende. Smagsregimerne florerer vildt, fordi man aldrig er alene og har fundet rum for at subjektivere andre som influencers eller som followers, idolisere andres selv fremføring som smagsikoner. Her er vi! Min banale eksistens kan bevidnes i det uendelige, beundres, bespottes, men jeg er her; også jeg har et loaded liv. Jeg har rigtig mange venner:

13 Livsstil er just ’det inkonsekvente valg af livsstilsmomenter’, og derfor er smagsregimerne ikke samtidige men usamtidige og til stede i forskelligt omfang eller varetaget af andre regimer. Jf. Lars-Henrik Schmidt: *Det sociale selv*, Århus Universitetsforlag 1990, Århus.

14 I *Bhagavad Gita* siger Krishna: ‘Whenever there is a decline of righteousness and a rise of unrighteousness then I send fourth Myself’. Det er blevet til, at avataren er en inkarnation af en guddommelighed, som allerede er et billede.

Bare se her! Se, hvem jeg deler netværk med! At meningsbedyrere, madprogrammer, stilfortolkere og andre konsumtionseksperter fylder så meget på de sociale medier, er begrundet i selve konsumtionskulturen – ingen begivenhed uden måltidsfællesskab i McDonaldland. Jo mere jeg vælger selv, desto mere genkendelig bliver jeg. *Digitalen* ved mere om mig, end jeg selv gør: Næh se da, er jeg også interesseret i det? – Ja, det er du! Kendt er jeg. Man er sammen med andre, forlystes med andre her på kanalen, følger formålsløst, retningsløst opdateringen af de andres liv, som er lige her. Man udgiver og angiver sig selv ved at lade, som om der er hemmeligheder, som ikke er lagt ud; og hemmeligholdelsens simulation giver legitimitet til dét, der er lagt ud, i håb om at kunne åbne nye netværker i en endeløs opløsning af det klassiske selv, der sværmer rundt på skærmen, hvorfor man kun lever, når man er opkoblet, og der er strøm på.

Mobilen er blevet den ny *hjemlighed*.¹⁵ 'Hej, her er jeg'. Jeg kan se gennem min skærm. Snart er enhver så gennemdokumenteret, at man ikke kun kan genbruge varmen fra forbrændingen, men også anvende asken som gødning og fortsætte det evige liv. Det evige liv er nemlig blevet helt konkret. Selv de mest intime situationer kan demonstreres i et: "Hvordan var det for mig?" Den tilforladelige spaltning mellem subjekt og objekt er ikke kun teoretisk men praktisk tilendebragt. Her er surindividualismen reel, den er materiel, en materielstruktur¹⁶ – effektiv, betydningsfuld, virkningsfuld og bydende i sin immaterialitet. Ideologien er realiseret som teknisk fænomenalitet. Og det klassiske nærvær savnes ikke, fordi der er nærhed nok i at være logget på og bevidnet som stemme eller som spiller eller som billede – altså netop som betydningsbærende avatar: Mit liv var

15 "Home is where you are happy, and I'm happy here with you ...". Any house will do", som Willie Nelson i sin tid formulerede hjemmet (se *Home is Where You're Happy*, EMI Publishing Ltd. 1993). Husning af hjemlighed har forandret sig og er ikke nødvendigvis et hjem længere. Det medfører, at hjemløshed som sociale ændrer karakter. "The Mobile Home" er blevet til 'mobilen' som avatar-tilstedeværelse forsikret i adgangskoder, tags og selfies.

16 Jf. Lars-Henrik Schmidt et al. (red.): *Materielstrukturernes indflydelse på de sociale forhold*. Ålborg.

alligevel allerede et andet, et konglomerat af herværende masser, flokke, grupper og sværme interfererende i min profil. Det har jeg evidens for i min databank, som står lige der, men ikke fylder ret meget i skyen.

En klassisk identitetsdannelse er en opbygning gennem et gentagen levned tilegnet sig selv. Fortællingen gengiver det mest passende, den har lært. Erindringen præsenterer nervøst sagen på ny og stoler på glemslen. Med de sociale mediers mangel på glemsomhed er identiteten imidlertid ikke noget, man kan refigurere – gennem terapi eller nye erfaringer. Man kan ikke gøre sin identitet om; man må – på godt og ondt – tage en ny. Dette er det springende punkt i forhold til eksistensfilosofien, hvor valget og friheden er intets residual.¹⁷ Derfor er avataridentiteter ikke kun et tab af forestillingen om inderlighed, egentlighed selvnærvær, men tilmed en popularisering og banalisering af eksistensfilosofiens frihedsbegreb; for det er ikke ordsvær at ”fødes på ny”. Selv en nietzscheansk variation over frihed i form af ’distancens patos’ er erobret med den banaliserede fortsættelse. Hermed er ’la conditions sociale’s forsvorenhed med natalitet og mortalitet reserveret. At man fødes i hver handling, bliver ikke en højtravende patetik men kvalmende realitetsagtig. Situationen kalder på en ny profil. Man er i princippet udødelig i og med glemslens ophør. En ny uafvendelighed, en irreversibilitet bliver bestandigt født.

Konsekvenserne for ’den elementære metafysik’ er voldsomme. Og så vil den grænsepsykotiske diagnose vokse ud af klinikkerne hos selvpsykologerne, og den engang så rystende påstand om, at det i sjælelivet er sådan, at intet, der er dannet, kan gå til, men forbliver,¹⁸ er på en gang realiseret af teknologien.

Hvad der forsvinder i nærvær uden hervær og hervær uden nærvær,

17 Det er uladsiggørigt at unddrage sig valget. Du kan ville være som den anden, du kan ville have alt, den anden har; men det er *dig*, der vil! Se *Enten-Eller*, SV, Bind 3, p. 199f.

18 Jf. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, GW, XIV, p. 425.

er just *tilstedevær* forstået som tilstandens samvær eller mellemvær.¹⁹ Der er ikke noget besynderligt i askesens vej til uanfægtet selvnærvær (A) eller i ekstasens vej til inviterende medhervær (B). De behøver ikke ofre tilstedeværet. At opleve tilhøret afstandsløst; at istemme andre som sig selv er vellystens hverdagskost. I surindividualismens skæbner *forsvinder* man ikke nødvendigvis, selvom man udskrider i ”rusen” eller overskrider i ”drømmen”. Det er muligt at *forsvinde i nydelsens momentane tilstandsformer*. Men som ”et stykke verdslig evighed” kan man i realiteten ikke ville, at øjeblikket skulle vare ved. Her skete Det! Men det er uholdbart og forudsættes at høre op på et tidspunkt. Nyd det, mens det varer! Man kan kun spekulere over, hvordan det så tidligt blev sent.

Den sørgelige afhængighed, som ses i alle former for ’addictedness’, er – som det betegnende hedder – at være ”hooked”, nemlig at nyde serielt og tvangsmæssigt. Ønsker man tilsigtet, at dette skal vare ved, er man på den. Hervær domineres af skrækken for fravær. Følger man i stedet Rousseaus diktum – som hævder, at der ikke findes et øjeblik, hvor man kan sige, at ’Jeg ville ønske, at dette øjeblik varede evigt’,²⁰ – så har man ganske vist undsagt sig *lykken*, men ikke nødvendigvis lyksaligheden, nydelsen og glæden. Lykken er ikke af denne verden. Forestiller man sig evig lykke, er det – freudiansk talt – dødsdriften, der spiller.

Men det er netop som dét, det kognitive overgreb bevirker: Det oversanselige bliver forvekslet med evighed. Sanseligheden bliver reduceret til et alment apparat, der på godt og ondt defineres af videnskaben.

Skulle vi ikke nøjes med at sige, at det gælder for ’sådan nogen som os’?

19 Tilvær som tilstedevær er i nogen grad et teknologisk problem vedrørende transmission som Skype, shapchat, Messenger kan håndtere, og hvad den digitale kommunikation mister af stemning via reduktiv ikonografi har den erstatter af udvidet gentagelse af stemningernes genopdagelse og udvidelse af temperamentslæren ved at tilføje emojis som emotionsmarkering. Men de klassiske ”fjernsanser” mellem nærsanser og jegsanser er presset tidens fornemmelighed og må erstattes, for at oplevelsen skal kompletteres.

20 Se *Les rêveries du promeneur solitaire*, OC, I-1046.

|

|

—